

**OPTIMALISASI PERANGKAT DAN METODE IJTIHAD  
SEBAGAI UPAYA MODERNISASI HUKUM ISLAM  
(Studi Pemikiran Hassan Hanafi dalam Kitab *Min an-Nash Ilā al-Wāqī*)**

Oleh: Imam Mustofa  
STAIN JuraiSiwo Metro Lampung

**Abstract:** This paper endeavors to explain the decline of Islam which is caused by stagnation of interpretation in its jurisprudence (fiqh), with no exertion in finding a new interpretation or understanding. To change the situation, we have to shift our paradigm to Islamic jurisprudence (fiqh) and principles of jurisprudence (*usul al-fiqh*) perceptions with a new understanding. Hassan Hanafi has contributed an excellent thought to reconstruct the stagnancy of Muslim world in order to modernize its jurisprudence with his writing, “*Min an-Nash ilā al-Wāqī*”. In his article, Hanafi presented an innovative methodology in understanding the fiqh through integration between *ra’yu* and *wahyu*.

**Kata Kunci:** Ijtihad, Fikih, Usul Fikih

**A. Pendahuluan**

Ijtihad merupakan salah satu asas tegaknya fikih dalam agama dan kehidupan Islam. oleh karena itu, urusan agama, dan juga urusan dunia, tidak akan selamanya berjalan tanpa ijtihad. Ketertinggalan umat Islam dari hakikat agama dan persoalan dunia, tiada lain karena keterpurukan akal umat Islam yang hanya mencukupkan diri pada upaya memahami teks-teks yang ada berikut *syarh-syarhnya* (penjelasannya) atau hanya meringkas berbagai *syarh* yang ada kemudian mengungkapkannya kembali.

Sebagai suatu metode untuk menemukan dan menentukan hukum dalam kehidupan masyarakat yang terus berkembang, metode ijtihad harus selalu kontekstual. Metode ijtihad harus dikontekstkan dengan perkembangan fenomena dan selalu mengikuti perkembangan sosio-kultural serta perkembangan zaman. Maka sudah sewajarnya metodologi ijtihad klasik diletakkan dalam konfigurasi dan konteks umum pemikiran pada saat formatifnya. Sebab, fakta akademis kontemporer seringkali menayangkan kekurangan dan kelemahan metodolgi klasik tersebut.

Banyak pemikir Muslim memandang metodologi ijtihad klasik tanpa cacat epistemologis. Ajakan sejumlah ulama Indonesia untuk mengubah pola bermazhab dari yang *qawli* ke *manhaji* mengandung pengertian bahwa metodologi klasik yang telah dikerangkakan oleh para ulama dahulu memang sudah dianggap tuntas dan sempurna. Sehingga, kewajiban umat yang datang kemudian bukan untuk mengubahnya, tetapi mengikuti dan melaksanakannya. Di sini, sebuah metodologi yang sejatinya lahir dari “pabrik” intelektualitas manusia yang nisbi telah diposisikan sebagai sesuatu yang mutlak.

Dewasa ini kita perlu mengkaji kembali usul fikih dalam konteks hubungannya dengan realitas kehidupan. Sebab, produk-produk usul fikih dalam tradisi pemikiran fikih kita masih bersifat abstrak dan berupa wacana teoritis yang tidak mampu melahirkan fiqh sama sekali dan justru melahirkan perdebatan yang tidak kunjung selesai. Padahal fikih dan usul fikih semestinya terus berkembang dalam menghadapi tantangan realitas kehidupan modern (At-Turābī, 2003: 50).

Karena, bagaimana mungkin masyarakat akan mau menerima suatu produk hukum yang sudah tidak relevan lagi dengan kondisi riil yang mereka hadapi.

Berangkat dari pemikiran di atas, maka sangat wajar apabila muncul tuntutan untuk membuka pintu ijtihad dalam rangka menyambungkan kembali kebesaran masa lalu (Rahman, 1995: 260). Pintu ijtihad telah dibuka oleh Allah dan tidak ada seorang pun yang bisa menutupnya. Hanya saja akal umat Islam seringkali tertutup sejak masa-masa pergumulan mazhab, yang sebenarnya telah dicegah oleh para pemuka masing-masing mazhab itu sendiri.

Masyarakat yang terus berubah dengan cepat karena perkembangan ilmu dan teknologi di satu sisi, dan karena hukum Islam yang terkesan kaku dan statis oleh sementara orang di sisi lain, membawa kepada kesimpulan yang sederhana bahwa hukum Islam tidak relevan lagi untuk masa kini, apalagi untuk masa yang akan datang. Kesimpulan tersebut tidak benar apabila ijtihad sebagai dinamisator hukum Islam terus diefektifkan (Uways, 1998: 13). Agar hukum Islam tetap aktual untuk mengatur kehidupan umat Islam di masa kini diperlukan hukum Islam dalam bentuknya yang baru dan tidak mesti mengambil alih semua fikih yang lama (Syarifuddin, 2001: 254). Artinya diperlukan adanya usaha tajdid atau reformulasi fikih. Untuk mencapai itu tentu saja tidak akan bisa lepas dari peran usul fikih dengan ijtihadnya sebagai pondasi fikih.

Sudah banyak tokoh muslim yang menyuarakan pembaruan metode ijtihad dalam pembaruan hukum Islam, diantaranya adalah Hassan Hanafi. Untuk mensosialisasikan gagasannya, ia menulis buku yang berjudul *Min an-nash ilā Wāqī'*. Buku ini merupakan kelanjutan dari kitab yang ditulis Hassan Hanafi sebelumnya yang membahas tentang "penyusunan nas" (*Takwin an-Nash*). Hanya saja kitab *Min an-Nash ilā al-Wāqī'* ini lebih memfokuskan pada pembahasan tentang bagaimana pembangunan nas di luar bentuk bahasanya dan berbicara kaitannya dengan alam. Kitab ini ditulis sekitar kurang lebih selama dua tahun, dan merupakan rangkaian proyek Hanafi dalam pembaruan pemikiran dan keilmuan Islam. Sebelum lebih jauh menjelaskan buah pikiran Hanafi yang ia tuangkan di dalam kitab ini, alangkah baiknya terlebih dahulu menelusuri latar belakang pendidikan dan keilmuannya. Hal ini perlu dilakukan agar dapat membaca latar belakang dan alur pemikirannya.

## **B. Latar Belakang Keilmuan Hassan Hanafi**

Hassan Hanafi dilahirkan di Kairo, Mesir pada 13 Februari 1935, dekat Benteng Salahuddin, daerah perkampungan Al-Azhar. Kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di Universitas al-Azhar. Meskipun lingkungan sosialnya dapat dikatakan tidak terlalu mendukung, tradisi keilmuan berkembang di sana sejak lama. Secara historis dan kultural, Kota Mesir memang telah dipengaruhi peradaban-peradaban besar sejak masa Fir'aun, Romawi, Bizantium, Arab, Mamluk dan Turki, bahkan sampai dengan Eropa modern (Iwad, 1989: 133). Hal ini menunjukkan bahwa Mesir, terutama kota Kairo, mempunyai arti penting bagi perkembangan awal tradisi keilmuan Hassan Hanafi.

Hanafi kecil, layaknya orang Mesir lainnya, mendapatkan pendidikan agama yang cukup. Pendidikan dasar dan tingginya ia tempuh di kota kelahirannya. Sedangkan gelar doktor dia raih pada 1966 di Universitas Sorbonne, Paris, Prancis

dengan disertasi berjudul *Essai Sur la Methode d'exegese* (Essai tentang Metode Penafsiran). Hassan Hanafi merupakan pemikir muslim modernis dari Mesir. Dia adalah salah satu tokoh yang akrab dengan simbol-simbol pembaruan dan revolusioner, seperti Islam kiri, oksidentalisme, dan lain sebagainya. Tema-tema tersebut ia kemas dalam rangkaian proyek besar; pembaruan pemikiran Islam, dan upaya membangkitkan umat dari ketertinggalan dan kolonialisme modern.

Sejak tahun 1952 sampai dengan 1956 Hanafi belajar di Universitas Kairo untuk mendalami bidang filsafat. Pada periode ini ia merasakan situasi yang paling buruk di Mesir. Tahun 1954 misalnya, terjadi pertentangan keras antara Ikhwani dengan gerakan revolusi. Hanafi berada pada pihak Muhammad Najib yang berhadapan dengan Nasser, karena baginya Najib memiliki komitmen dan visi keislaman yang jelas.

Kejadian-kejadian yang ia alami pada masa ini, terutama yang ia hadapi di kampus, membuatnya bangkit menjadi seorang pemikir, pembaharu, dan reformis. Keprihatinan yang muncul saat itu adalah mengapa umat Islam selalu dapat dikalahkan dan konflik internal terus terjadi.

Hanafi berkesempatan untuk belajar di Universitas Sorbonne, Perancis, pada tahun 1956 sampai 1966. Di sini ia memperoleh lingkungan yang kondusif untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan mendasar yang sedang dihadapi oleh negerinya dan sekaligus merumuskan jawaban-jawabannya. Di Perancis inilah ia dilatih untuk berpikir secara metodologis melalui kuliah-kuliah maupun bacaan-bacaan atau karya-karya orientalis. Ia sempat belajar pada seorang reformis Katolik, Jean Gitton, tentang metodologi berpikir, pembaharuan, dan sejarah filsafat. Ia belajar fenomenologi dari Paul Ricœur, analisis kesadaran dari Husserl, dan bimbingan penulisan tentang pembaharuan usul fikih dari Profesor Masnion. Pengaruh-pengaruh intelektual dari tokoh-tokoh tersebut terlihat pada karya-karya awalnya. Hal ini juga diterangkan dalam, misalnya, Hassan Hanafi, *ad-Din wa ats-Tsaurat fi al-Mishr* (1987: 332).

Semangat Hanafi untuk mengembangkan tulisan-tulisannya tentang pembaharuan pemikiran Islam semakin tinggi sejak ia pulang dari Perancis pada tahun 1966. Akan tetapi, kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel tahun 1967 telah mengubah niatnya itu. Ia kemudian ikut serta dengan rakyat berjuang dan membangun kembali semangat nasionalisme mereka. Pada sisi lain, untuk menunjang perjuangannya itu, Hanafi juga mulai memanfaatkan pengetahuan-pengetahuan akademis yang telah ia peroleh dengan memanfaatkan media massa sebagai corong perjuangannya. Ia menulis banyak artikel untuk menanggapi masalah-masalah aktual dan melacak faktor kelemahan umat Islam (Hanafi, 1983: 7).

Pengalaman hidup yang ia peroleh sejak masih remaja membuatnya memiliki perhatian yang begitu besar terhadap persoalan umat Islam. Karena itu, meskipun tidak secara sepenuhnya mengabdikan diri untuk sebuah pergerakan tertentu, ia pun banyak terlibat langsung dalam kegiatan-kegiatan pergerakan-pergerakan yang ada di Mesir. Sedangkan pengalamannya dalam bidang akademis, baik secara formal maupun tidak, dan pertemuannya dengan para pemikir besar dunia semakin mempertajam analisis dan pemikirannya, sehingga mendorong hasratnya untuk terus menulis dan mengembangkan pemikiran-pemikiran baru untuk membantu menyelesaikan persoalan-persoalan besar umat Islam.

### C. Pemikiran tentang Usul Fikih

Menuju keharusan ijtihad guna mengiringi gerak zaman memaksa umat Islam untuk mengkaji semua perangkat yang mendukung sahnya sebuah ijtihad. Sebab ijtihad, yang disebut ahli usul sebagai pengerahan segenap upaya (*badʿ al-juhd*) untuk menyimpulkan hukum syarak dari sumber-sumber aslinya, bukan perkara mudah. Paling tidak upaya ini memaksa kita untuk mengkaji ulang *furu'* dan usul fikih kita, bahkan pola pikir yang mendasari produk pemikiran ini.

Kitab *Min an-Nash ilā al-Wāqī'* yang di tulis oleh Hassan Hanafi ini merupakan integrasi akal dan wahyu dalam pembahasan hukum Islam. Hassan Hanafi mengklaim bahwa kitabnya ini merupakan kelanjutan pembahasan hukum Islam dengan memadukan antara nas atau wahyu dengan akal yang sebelumnya dilakukan oleh asy-Syafi'i dengan *ar-Risālah*, al-Gazali dengan kitab *al-Mustashfā min 'Ilmi al-Ushūl*, Ibn Ishāq Ibrahim al-Syathibi dengan *al-Muwafaqat*. Lebih lanjut Hassan Hanafi mengklaim bahwa kitabnya ini merupakan kelengkapan trilogi kitab yang mengintegrasikan akal dan wahyu melanjutkan al-Ghazali dan al-Syatibi (Hanafi, 2005: 9-10).

Memang kalau kita cermati, ketiga kitab di atas menggabungkan dalil *naqli* dan *aqli* dalam penemuan, pembahasan dan pengembangan hukum Islam. Maka klaim Hassan Hanafi bukan klaim tanpa alasan. Sebagai contoh ketika membahas tentang dalil hukum, ia membaginya menjadi dua, yaitu *naqli* dan *aqli*. Di sinilah ia ingin membuktikan bahwa tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal. Ternyata ulama-ulama di atas berhasil melakukannya. Dalam kitab *Manāqib al-Imām asy-Syāfi'i*, ar-Rāzi mengatakan bahwa sebelum asy-Syāfi'i biasanya orang dikelompokkan kepada *ahl al-hadīth* dan *ahl ar-ra'y*. Yang pertama ahli dalam bidang hadis tetapi lemah dalam bernalar dan berargumen. Sedang yang kedua berkompeten dalam berdebat (*mujādalah*) tapi lemah dalam hadis. Tapi asy-Syāfi'i memiliki dua kemampuan itu (ar-Razi, 1993: 63). Kemudian melalui kitab *al-Mustashfā* ini al-Gazali berusaha memadukan akal dan wahyu dalam teori hukumnya. Upaya ini dilakukan al-Gazali melalui: *pertama*, mendekatkan bahkan mengintegrasikan antara dua sistem pengetahuan Islam *bayāni* yang bertitik tolak pada teks-teks, khususnya wahyu, dan sistem pengetahuan *burbāni* yang berlandaskan nalar independen manusia (Anwar, 2002: 192). *Kedua*, melalui introduksi *maqāshid asy-syari'ah*.

Para ahli hukum Islam menyadari bahwa teks hukum sangat terbatas, sedangkan fenomena yang harus dijawab dengan hukum semakin berkembang seiring dengan perjalanan waktu, bahkan semakin kompleks. Wajarlah muncul sebuah adagium "*an-Nushūsh Mutānahiyah wa al-Waqāi' Gairu Mutānahiyah*". Oleh karena itu diperlukan ijtihad untuk menemukan hukum itu dari sumber-sumbernya (Syatani, 1967, I/199). Hanafi mengakui bahwa ulama pendahulunya memang melakukan perpaduan antara akal dan wahyu, dari nas ke realitas, dari deretan huruf-huruf ke arah maslahat yang dapat dinikmati oleh masyarakat.

Apa yang dilakukan oleh Hanafi ini juga merupakan langkah dalam rangka menjawab tantangan hukum Islam dalam menghadapi fenomena-fenomena baru yang memerlukan sikap tegas dari hukum Islam. Untuk itu, Hanafi sangat ter-obsesi untuk merekonstruksi ilmu-ilmu lama, yaitu ilmu-ilmu yang berdimensi rasional-tekstual (*'aqliyah-naqliyah*), ilmu-ilmu yang berdimensi tekstual murni (*naqliyah*), dan ilmu-ilmu yang berdimensi rasional murni (*al-'aqliyah al-khāshshah*). Kesemuanya

berangkat dari wahyu, sebagai pusat untuk kemudian membentuk metodologi (Hanafi, 2000:1-3).

Pandangan Hanafi tersebut tidak terlepas dari proyek pemikirannya. Proyek Hanafi adalah “tradisi dan pembaruan” (*at-turāts wa at-tajdīd*) yang sejak lama dipersiapkannya. Pilar ini adalah “sikap kita terhadap tradisi lama”, yang merupakan agenda awal proyeknya. Pembahasan dalam agenda ini adalah: (i) Dari teologi ke revolusi (*min ‘aqidah ilā ats-tsanrah*), (ii) Dari transferensi ke inovasi (*min an-naql ilā al-ibdā*), (iii) dari teks ke realita (*nin an-naql ilā al-wāqī*), (iv) dari kefanaan menuju keabadian (*min al-fana’ ilā al-Baqā*), (v) dari teks ke rasio (*min an-naql ilā al-‘aql*), (vi) akal dan alam (*al-‘aql wa ath-Thabi’ah*), dan (vii) manusia dan sejarah (*al-insan wa at-tārikh*). Proyek ini bertujuan merekonstruksi, menyatukan, dan mengintegrasikan seluruh ilmu peradaban Islam berdasarkan kebutuhan modern untuk dijadikan sebagai ideologi manusia, untuk menuju kesempurnaan hidup. Hassan Hanafi juga bermaksud merekonstruksi tradisi kebudayaan Barat yang dicirikannya sebagai kebudayaan murni historis, di mana wahyu Tuhan tidak dijadikan sebagai sentral peradaban. Hanafi sedang mendekonstruksi bangunan pemikiran Islam klasik yang mati fungsi peradabannya, di samping juga mendekonstruksi klaim-klaim universalitas dan hegemoni wacana yang dilakukan Barat, melalui pemikiran dan kebudayaan westernis. Pandangan obyektif dan kritis dalam pemikiran Hassan Hanafi adalah bagaimana agenda “oksidentalisme” menjadi kekuatan wacana penyeimbang dalam melihat Barat dan upaya westernisasi.

Berangkat dari proyek inilah Hanafi bermaksud *merefresh* metode ijtihad dalam hukum Islam, yaitu dengan memberi porsi yang lebih kepada otoritas akal dan pertimbangan realitas empirik sosial, setidaknya kesan rigiditas dalam hukum Islam bisa ditepis. Pemikiran Hassan Hanafi dilandasi oleh penafsiran secara hermeneutik terhadap teks keagamaan (tradisi keilmuan Islam lama) agar didapatkan pemahaman yang hidup dalam memberikan kontribusi bagi pembebasan (Lihat Saenong, 2002).

Hanafi berpendapat bahwa pada dasarnya ilmu bertujuan untuk mempersatukan umat manusia, dalam hal ini usul fikih bertujuan untuk mempersatukan para *ushūliyyun*. Namun cita-cita ini tidak terbukti sepenuhnya. Menurut Hanafi seolah ilmu malah menjadi fitnah, menimbulkan perbedaan, pertentangan bahkan perpecahan. Sebenarnya apa yang ditetapkan dalam ilmu usul fikih adalah metode-metode yang pada umumnya disepakati oleh ulama usul (*ushūliyyun*), namun pada tataran praktis, perbedaan pandangan tidak bisa dihindarkan, khususnya di kalangan ahli fikih (fakih). Seperti dalam hal penetapan dalil; ada sebagian yang menetapkan dalil dengan nas tertentu, namun di satu sisi fakih yang lain menganggapnya batal (Hanafi, 2005: 22). Hal ini terjadi tidak terlepas dari perbedaan mereka dalam masalah ilmu kalam.

Hanafi membagi dalil *syar’i* menjadi dua, yaitu dalil aqli dan dalil naqli. Dalil *naqli* dalam arti yang lebih luas, yaitu yang diambil dari Rasulullah yang mencakup *aqli* dan *naqli* (Al-Syatibi, 2003: 1). Dengan demikian dalil *syar’i* ada yang berasal dari murni akal dan yang kedua berasal dari *naql* atau murni wahyu. Kemudian Hanafi merinci dua dalil di atas menjadi empat, yaitu *al-Kitāb* (al-Quran), Sunnah, ijmak dan ijtihad. Format ini merupakan format hirarki piramidal, artinya dalil pertama menjadi landasan kedua, ketiga dan keempat. Begitu juga dalil kedua mendasari dalil ketiga dan keempat (Hanafi, 2005: 100).

Pandangan Hanafi di atas sejalan dengan pandangan al-Gazali. Menurut al-Gazali pada dasarnya dasar hukum hanya satu, yaitu al-Quran. *As-Sunnah*, bukanlah sumber hukum dan tidak pula menetapkan, akan tetapi ia hanya memberitahukan dan menjelaskan bahwa Allah menetapkan demikian, hanya saja melalui Nabi Muhammad saw. (Hanafi, 2005: 100). Namun sudah menjadi pemahaman umum bahwa kedudukan Sunnah dalam hirarki hukum Islam berada setelah al-Quran. Begitu juga dengan ijmak, pada dasarnya ijmak bersumber dari Nabi, karena ijmak menunjukkan bahwa para ulama menyandarkan ijtihad mereka pada sabda nabi, sedangkan apa yang disampaikan Nabi berasal dari Allah.

Berbeda dengan al-Quran yang keseluruhannya dijamin benar, Sunnah tidak demikian. Karena tidak seluruh Sunnah *qath'iy al-wurūd*. Hanya Sunnah yang *qath'iy al-wurūd* dalam hadis mutawattir yang dijamin kebenarannya. Karena hadis mutawattir diriwayatkan oleh sejumlah orang dan dalam pemahaman umum mereka tidak akan mungkin bersepakat untuk berbohong serta jumlah rawi atau periwayatnya tidak mengalami perubahan dari awal sampai akhir. Setidaknya ada empat syarat hadis mutawattir, yaitu: *pertama*, hadis harus diriwayatkan oleh sekelompok orang; *kedua*, kuantitas atau jumlah perawinya stabil, artinya setiap tingkatan diriwayatkan oleh banyak orang; *ketiga*, secara umum dapat dinilai bahwa para periwayat tersebut tidak akan mungkin sepakat untuk berbohong; *keempat*, riwayat tersebut dapat diterima secara empirik. (al-Jurjani, 2003: 1; Thahan, tt: 19-20).

Mengenai ijmak, Hanafi berpandangan- meskipun secara hirarkis di bawah al-Quran dan Sunnah- tetapi ijmak mempunyai kekuatan hukum yang sama dengan keduanya. Menurutnyanya ijmak dibagi menjadi dua, *pertama*, *ijmā' lāzim*, yaitu kesepakatan seluruh ulama untuk menetapkan suatu hukum wajib, haram atau mubah. *Kedua*, *ijmā' majāzī*, yaitu ijmak seluruh ulama tentang suatu hal bagi siapa yang telah melakukan atau meninggalkannya maka ia telah menanggungnya. Menurut asy-Syairāzī ijmak merupakan *hujjah* yang *qath'i* bagi kasus hukum yang baru dan tidak ditemukan dalilnya dalam *nash* (Syairāzī, 2003: 202). Ijmak dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian *pertama*, *ijmā' al-ummah* (kesepakatan masyarakat muslim secara keseluruhan) dan *kedua*, *ijmā' al-ulamā'*. Termasuk dalam kategori ijmak adalah ijmak para sahabat. Menurut asy-Syaukānī ilmu tentang hal-hal yang sudah menjadi ijmak merupakan salah satu prasyarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid. Tujuannya adalah supaya seorang mujtahid tidak memberikan fatwa yang bertentangan dengan keputusan ijmak (Asy-Syaukānī, 1994: 372). Kalangan Syi'ah Imamiyah tidak mengakui ke-*hujjah*-an ijmak namun demikian mereka mengakui bahwa di alam ijmak ada *hujjah* (asy-Syairāzī, 2003: 202).

Dasar hukum keempat menurut Hanafi adalah ijtihad. Di sinilah peran akal akan mempunyai porsi yang lebih dibanding dengan tiga dalil pertama di atas. Hampir sama dengan al-Gazali, menurut Hanafi penggunaan pikiran dan nalar rasional (*ar-ra'yu* dan *al-ijtihad*) merupakan konsekuensi logis dari syariah itu sendiri karena beberapa bagian dari perintah hukum *syar'i* tidak mungkin dilaksanakan tanpa penggunaan *ra'yu* dan ijtihad (al-Gazali, 2005: 401).

Dalam sub bab tentang ijtihad ini Hanafi membahas kias. Hanafi mendefinisikannya sebagai pemindahan sesuatu kepada sesuatu yang lain dalam penetapan hukum karena adanya persamaan sifat pada keduanya. Apabila ada sifat yang sama maka terjadilah kias yang benar, dan apabila tidak ada maka kias tersebut tidak bisa dibenarkan atau batal (Hanafi, 2005: 219).

Qiyas ini dalam konsep penemuan hukum al-Gazali adalah kausasi. Kausasi adalah perluasan berlakunya hukum suatu kasus yang ditegaskan di dalam nas kepada kasus baru berdasarkan *causal legis* ('*illat*') yang digali dari nas dan kemudian diterapkan pada kasus baru tersebut. Jadi di sini terjadi perluasan berlakunya hukum dari kasus nas kepada kasus cabang (*far'i*) yang memiliki '*illat*'. Praktikanya dalam usul fikih adalah penerapan kias sebagai metode penemuan hukum (Anwar, 2000: 341).

Hanafi melengkapi pembahasan hirarki dalil-dalil syar'i dengan sumber-sumber hukum yang kontroversial. Sumber hukum ini meliputi *istihṣān*, *istishḥāb*, dan *syar' man qablana* (syariat orang sebelum kita). Kemudian ia menyebutkan juga sumber hukum lain, diantaranya *qawl ash-shahabat* atau *fi'l ash-shahabat* disebut juga *madzhab al-shahābi*, *al-istidlāl al-harr* dan *dilāl al-Iqtirān* (Hanafi, 2005: 231-242).

#### D. Teori Pengambilan Dalil

Menurut Hassan Hanafi pengambilan dalil hukum dibagi menjadi dua, melalui justifikasi dalil syarak dan penggunaan akal. Menurut al-Gazali hukum-hukum syarak tidak dapat ditemukan melalui akal. Fungsi dalil akal di sini adalah untuk menegaskan tidak adanya hukum apabila tidak ada dalil *sam'i* yang menetapkan hukum itu, dan ini dapat diketahui oleh akal. Kelangsungan ketiadaan hukum selama belum ada dalil yang menetapkan adanya disebut *istishḥāb*. (al-Gazali, 2005, I/402). Dalam hal pengambilan dalil dengan dalil syarak maka seorang mujtahid harus mengetahui teori-teori dan perangkat metode pengambilan dalil ini (Hanafi, 2005: 219).

Dalil syarak yang diambil dari *nash* (al-Quran dan Sunnah), yang keduanya merupakan *khithāb al-Syārī'*, harus dipahami dengan klasifikasinya dari perspektif kejelasan dan kesamarannya, keumuman dan kekhususannya. Dari segi lafaz, *khithāb asy-Syār'i* dapat digolongkan menjadi *an-nash*, *azh-ẓāhir*, *al-'umūm* dan *al-mujmal*. Sedangkan dari segi bentuknya *khithāb*, menurut Hanafi dibagi menjadi empat, yaitu *azh-ẓāhir*, *an-nash*, *al-mufassar* dan *al-muḥkam*. Keempat bentuk ini mempunyai bentuk kebalikannya, yaitu *al-ḥafi*, *al-musykil*, *al-mujmal* dan *al-mutasyābih*. Dari sini maka akan diketahui apakah *khithāb syārī'* mengandung perintah atau larangan (Hanafi, 2005: 259-261).

Hanafi juga membagi *khithāb* menjadi *majāz* dan *ḥaqīqat*, *mujmal* dan *mubayyan*, *ẓāhir* dan *mu'annal*, *muḥkam* dan *mutasyābih*, *amar* dan *nahy*, *umūm* dan *ḥāsh*, serta *muthlaq* dan *muqayyad* (Hanafi, 2005: 262-358).

Selanjutnya Hanafi membahas tentang ijtihad, taklid dan *istiftā'* (meminta fatwa). Dalam hal ini ia menjelaskan syarat-syarat seorang mujtahid yang mencakup, pengetahuan mujtahid tentang al-Quran, Sunnah, ijmak pengetahuan akal tentang tidak adanya dalil, pengetahuan tentang bahasa Arab yang mencakup kaidahnya, mengetahui *nāsikh-mansūkh*, serta mengetahui riwayat yang *shāhīh* dan yang *fāsid*. Sedangkan seorang mufti harus memenuhi syarat antara lain harus berkompeten melakukan ijtihad atau mengetahui metode *istinbāth* hukum (Hanafi, 2005: 443-472).

Uraian Hanafi tentang perangkat pengambilan dalil di atas pada dasarnya sama dengan teori-teori yang telah diuraikan ulama terdahulu. Ulama abad pertengahan juga membahasnya dan membagi *khithāb asy-Syārī'* dari segi lafaz ke dalam berbagai bagian.

*Pertama*, lafaz dikaji dari segi jelas tidaknya. Dalam hal ini ada dua metode yang berbeda dalam mengategorikan lafaz atau teks hukum, yaitu metode Hanafiah

dan metode mutakallimin. Menurut metode Hanafiah, lafaz dikategorikan menjadi delapan macam, yaitu, *ẓāhir*, *nash* (eksplisit), *mufasar* (terinci), dan *muhkam* (final) serta *kbafi* (samar), *musykil*, (problematis), *mujmal* (global), dan *mutasyabih* (tak tedas). Empat yang pertama dinyatakan sebagai lafaz yang jelas dan empat yang kedua dinyatakan sebagai lafaz yang tidak jelas. Sedangkan metode mutakallimin lafaz (pernyataan hukum) yang jelas dibedakan menjadi dua macam yaitu *ẓāhir* dan *nash*; dan lafaz (pernyataan hukum) yang tidak jelas meliputi satu kategori saja, yaitu *mujmal* atau *mutasyābih* (al-Gazali, 2005: 492; Hamadi, 1994: 215-238; Az-Zuhaili, 1986: I/ 212-271).

Kedua, lafaz dikaji dari segi penunjukannya terhadap makna yang dimaksudnya, yaitu hukum menjadi kandungannya. Dalam hal ini ada dua metode pengklasifikasian signifikasi *dilālat* (lafaz), yaitu: (1) metode Hanafiah (*fuqahā'*) dan metode Syafi'iyah (*mutakallimin*). Menurut metode Hanafiah, *dilālah* terdiri atas empat macam, yaitu *dilālat al-ibārah* (signifikasi tersurat), *dilālat al-isyārah* (signifikasi isyarat), *dilālat al-dalalah* (signifikasi analog), dan *dilālat al-iqtidhā'* (signifikasi dengan sisipan). (2) Sementara metode Syafi'iyah membagi *dilālah* ke dalam dua bagian, yaitu *manthūq* (pengertian tersurat) dan *mafhum* (pengertian tersirat). *Manthūq* dibagi menjadi dua bagian yaitu *manthūq shārh* (pengertian tersurat yang tegas) (Hamadi, 1994: 215-221) dan *manthūq gairu shārh* (pengertian tersurat tidak tegas) yang terdiri dari *dilālat al-imā'*, *dilālat al-isyārah* dan *dilālat al-iqtidhā'*. Sedangkan *mafhum* dibedakan menjadi dua yaitu, *al-mafhum al-muwāfaqah* (*argumentum a fortiori*) dan *al-mafhum al-mukhālafah* (*argumentum a contrario*) (Anwar, 2000: 308-310).

Ketiga, lafaz dikaji dari segi luas atau sempitnya cakupan makna. Dalam hal ini ada lafaz *'ām* (umum), *kbās* (lafaz khusus) lafaz tanpa keterangan kualifikasi (*muthlaq*) dan lafaz dengan keterangan kualifikasi (*muqayyad*), lafaz bermakna ganda (*musytarak*) dan lafaz sinonim (*murādif*), serta lafaz bermakna hakiki dan bermakna majazi. Keempat, lafaz dikaji dari segi formula-formula perintah hukum (*taklif*) yaitu perintah (*al-amr*), larangan (*an-nahy*) dan alterasi (*at-takhyir*) (Anwar, 2000: 308-310).

## E. Tentang *maqāshid asy-syari'ah*

Pada bagian ketiga Hanafi menjelaskan tentang *maqāshid asy-syari'ah*. Menurutnya *maqāshid asy-syari'ah* ada dua macam, yaitu *maqāshid asy-Syari'* dan *maqāshid al-mukallaf*. Ia menjelaskan *maqāshid asy-syari'* dengan memaparkan tentang *mashlahah* (Anwar, 2000: 485). Ahli usul fikih menyatakan bahwa sejak zaman Rasulullah Saw sudah ada petunjuk yang mengacu kepada peranan penting *maqāshid asy-syari'ah* dalam pembentukan hukum Islam. Hal Yang sering dijadikan contoh dan justifikasi ajaran maslahat dari Nabi adalah hadis yang melarang orang-orang Islam di Madinah menyimpan daging kurban, kecuali sekedar bekal selama tiga hari. Beberapa tahun kemudian, ada beberapa orang sahabat yang menyalahi ketentuan Rasulullah Saw dengan menyimpan daging kurban lebih dari sekedar perbekalan untuk tiga hari. Peristiwa itu disampaikan orang kepada Rasulullah Saw, namun Rasulullah membenarkannya serta menjelaskan bahwa dahulu hal tersebut dilarang karena kepentingan *ad-daffah* (para pendatang dari perkampungan badui yang datang ke Madinah yang membutuhkan daging kurban). Ini menunjukkan bahwa ketetapan dari Rasulullah tetap mempertimbangkan kemaslahatan sebagai *maqāshid asy-syari'ah* (Muslim, 1992: XIII/110). Selanjutnya, Imam Syathibi dianggap sebagai bapak



*maqāshid asy-syari'ah* karena peranannya dalam membahas topik tersebut secara sistematis dalam kitabnya *al-Muwāfaqat* (Hallaq, 1997: 206). Padahal asy-Syāthibi bukanlah orang yang pertama menggulirkan topik tersebut. Al-Juwaini (w. 478 H) yang lebih dikenal dengan sebutan Imām Haramain telah menggagas permasalahan ini dengan melontarkan ide untuk menjadikan *maqāshid asy-syari'ah* sebagai nilai universal dan mengangkatnya dari level *dẓanny* ke level *qath'iy*. Hal tersebut dilakukan atas keprihatinannya terhadap kemerosotan peradaban sosial, terutama para cendekia dan politisi Islam pada saat itu. Kebanyakan ulama Syafi'iyah dan beberapa orang *mutakallimun* saat itu memang mengatakan bahwa maslahat hanya dapat diterima jika ada dasar nas. Seandainya maslahat bertentangan dengan nas, maka ia tidak boleh digunakan (al-Juwaini, 1400 H: I/ 295; II/ 923-964).

Hampir sama dengan ulama usul fikih klasik, Hanafi membahas *maqāshid asy-syari'ah* dengan pemaparan tentang *mashlahah*. Sejalan dengan asy-Syāthibi, dia menyatakan bahwa penegakan *mashlahah* merupakan dasar syariat. Dia juga membagi *mashlahah* menjadi tiga bagian, yaitu *adl-dlaruriyat*, *al-hajjiyat* dan *at-tahsiniyat* (Hanafi, 2005: 495). Hanafi memilah pemahaman *maqashid al-Syari'* menjadi empat bagian, yaitu: *Pertama*, penetapan konsep atau dasar syariat; pada fase ini ia menjelaskan tentang kedudukan *mashlahah* sebagai dasar pensyariaan, dalam hal ini akidah menjadi fondasi utama, karena ia menjadi dasar adanya syariat, dan bukan sebagai penyempurna (Hanafi, 2005: 489). *Kedua*, fase penetapan dalam tataran pemahaman tentang syariah; pada tataran ini ia menegaskan bahwa untuk mewujudkan tujuan syariah tersebut harus ada pemahaman akan sumber syariah, karena tanpa pemahaman yang jelas, maka maslahat yang merupakan tujuan syariah tidak akan tercapai. *Ketiga*, fase pembebanan atau *taklif*. Hal ini menuntut adanya kesanggupan atau kemampuan seseorang untuk mewujudkan *mashlahah*. *Taklif* ini hanya berlaku bagi yang berakal, karena akallah perangkat utama untuk memahami syariat, oleh karena itu ia menjadi syarat *taklif* (Hanafi, 2005: 507). *Keempat*, fase implementasi *maqashid asy-syari'* (Hanafi, 2005: 486). Implementasi ini ada yang terkait dengan ibadah *mahdlah* dan ada yang terkait dengan ibadah dalam arti yang lebih luas, artinya *mashlahah* harus sekuat mungkin tercapai, baik dalam lingkup privat maupun dalam lingkungan sosial. Ia mengutip al-syātibī yang menyatakan bahwa pada dasarnya ibadah yang dilakukan oleh orang mukalaf adalah murni sebagai implementasi pengabdian, tanpa melihat hikmahnya, sedangkan yang terkait dengan tradisi atau kebiasaan maka melihat pada hikmahnya (Syāthibi, 2003: II/300).

Penjelasan Hanafi tentang *maqāshid asy-syari'ah* di atas sejalan dengan asy-Syāthibi. Asy-Syāthibi menyebut empat unsur pokok yang menentukan. *Pertama*, sesungguhnya syari'at agama diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. *Kedua*, syariat agama diberlakukan untuk dipahami dan dihayati oleh umat manusia. *Ketiga*, adanya unsur *taklif*, pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Pertimbangannya, Allah tidak akan membebani seseorang di luar kemampuan dan kesanggupannya. Dan *keempat*, “melepaskan sang *mukallaf* dari belenggu dorongan hawa nafsunya” (Syātibī, 2003: II/300). Kesemua unsur di atas harus melekat pada tujuan dari diberlakukannya syari'at.

Asy-Syātibī ketika berbicara mengenai *maslahat* dalam konteks *maqashid asy-syari'ah* mengatakan bahwa tujuan pokok pembuat undang-undang (*Syari'*) adalah *taḥqīq mashalih al-khalq* (merealisasikan kemaslahatan makhluk), dan bahwa kewajiban-

kewajiban syariah dimaksudkan untuk memelihara *maqāshid asy-syari'ah* (Mas'ud, 1995: 151). Dalam studinya, ar-Raisuni mengemukakan bahwa *al-maqāshid* Syatibi berdiri atas dua asas, *pertama*, kausasi atau enumerasi *syari'ah* (*ta'liif*) dengan menarik *mashlahah* dan menolak mafsadah. *Kedua*, *al-maqāshid* sebagai produk induksi menjadi dasar ijtihad terhadap kasus-kasus yang belum tersentuh oleh nas dan kias (ar-Raisuni, 1992: 143).

Selanjutnya, Hanafi menjelaskan tentang hukum syarak yang terbagi menjadi dua macam, yaitu hukum *wadl'i* dan hukum *taklifi*. Hukum *wadl'i* yang terdiri *sabab*, *syarah*, *māni'*, *rukhsah* dan *ʿazimah* serta *shibbah* dan *buthlan*. Sedangkan hukum *taklifi* mencakup wajib, *mandub*, haram, makruh dan mubah (Hanafi, 2005: 532-580). Kerangka sistematis pembagian hukum dan jenisnya ini menjadi panduan untuk melakukan ijtihad. Klasifikasi hukum ini akan mempermudah untuk menentukan konstruk hukum yang akan ditentukan mengenai suatu permasalahan atau suatu fenomena yang terjadi.

## F. PENUTUP

Demikianlah teori Hassan Hanafi tentang epistemologi hukum Islam yang ia tuangkan di dalam kitab *Min an-nash ilā al-Wāqī'*. Meskipun di bagian penutup ia sempat menuliskan bahwa bangunan teori yang ia tulis dalam kitab ini berusaha menggabungkan dengan teori-teori usul fikih klasik dengan teori modern, namun pada dasarnya teori yang ia kemukakan sama dengan yang telah dirumuskan oleh ulama usul fikih dari abad pertengahan. Hanya saja Hanafi terkadang menggunakan bahasa yang lebih modern atau menggunakan istilah-istilah kontemporer. Selain itu gaya penyampaian dan pendeskripsian teori hukum Islam lebih sistematis, karena ia menggunakan bagan-bagan sehingga lebih mudah dipahami dan dimengerti.

## Daftar Pustaka

- Anwar, Syamsul, *Epistimologi Hukum Islam dalam al-Mustashfa min al-Ushul Karya al-Ghazali*, Desertasi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yogyakarta: 2000.
- , *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002.
- Ghazali, al-, *al-Mustasyfā min 'Ilmi al-Ushūl*, Digital Library, al-Maktabah asy-Syāmilah: 2005.
- Hallaq, Wael B., *a history of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, Cambridge: Cambridge University, 1997.
- Hanafi, Hassan, *Min an-Nash ilā al-Wāqī'*, Kairo: Markaz al-Kitab li an-Nasyr, 2005.
- , *Ad-Din wa ats-Tsaurat fī al-Mishr 1952-1981*, Vol. VII, Kairo: al-Maktabat al-Madbuliy, 1987.
- , *Oksidentalisme, Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- , *Qadlāya Mu'ashirat fī Fikrinā al-Mu'ashir*, Beirut: Dar at-Tanwir li at-Thiba'at al-Nasyr, 1983.
- Hamadi, Idris, *al-Khithab asy-Syar'i wa Thuruq Istismārih*, Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1994.
- Twad Luwis, *Dirasat fī al-Hadlarat*, Kairo: Dar al-Mustaqbal al-'Arabiy, 1989.
- Juwaini, al-, *al-Burhān fī Ushūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Anshār, 1400 H.

- Jurjani, asy-Syarif al-, *al-Mukhtashar fi Ushul al-Hadits*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- Muslim, Imam, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1992.
- Mahmud Thahan, *Taisir Mushthalah al-Hadits*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Mas’ud Muhammad Khalid, *Shatibi’s of Islamic Law*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1999.
- ‘Uways, Abdul Halim, *Fiqh Statis dan Dinamis*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1998.
- Raisuny, Ahmad ar-, *Nazhariyat al-Maqashid ‘inda al-Imam asy-Syatibi*, Riyadh: al-Dār al-‘Ilmiyah li al-Kitāb al-Islāmi, 1992.
- Syahrastani, asy-, *Al-Milal wa an-Nihal*, Beirut: Dār al-Fikr, 1967.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh 2*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Syātibi al-, *al-Muwāfaqat fi Ushul al-Syari’ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- Saenong, Ilham B., *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur’an Menurut Hassan Hanafi*, Bandung: Teraju, 2002.
- Syairazi, Ishaq bin Ibrahim ‘Ali bin Yusuf asy-, *at-Tabsirah fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- Turabi, Hasan At-, *Fiqh Demokratis; dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, Bandung: Arasy, 2003.
- Razi, Fakhruddin ar-, *Manāqib al-Imam asy-Syāfi’i*, Beirut: Dar al-Jail, 1993.
- Rahman, Fazlur, *Membuka Pintu Ijtihad*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1995.
- Syaukani, Muhammad ali asy-, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min ‘Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994.
- Zuhaili, Wahbah az-, *Ushul Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.